



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

Vernunft oder Wahnsinn? Über Vertrauen als eine Bedingung der Möglichkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen

Renz, Ursula

Abstract: This paper discusses trust as a condition of the possibility of enlightenment. It claims that trust matters for the capacity to accept rather than to justify beliefs. This view is defended against the background of a functional approach to trust according to which it is by virtue of trust that people may enter into and sustain stable, potentially reflexive, and affirmative relations to all kinds of relata, not exclusively other people. All in all, a distinction between two theoretical layers is proposed: a transcendental-philosophical layer which examines whether trust is a condition of epistemic action, and a normative layer which discusses the problems of the justification of trust. This distinction, it is argued, is crucial to defending the ideal of enlightenment, or epistemic autonomy: before one can discuss problems of the justification of trust, trust is to be understood as a condition of the possibility of acting or, in epistemic contexts, of accepting beliefs

DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2016-0005>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-134512>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Renz, Ursula (2016). Vernunft oder Wahnsinn? Über Vertrauen als eine Bedingung der Möglichkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64(1):73-88.

DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2016-0005>

Ursula Renz*

Vernunft oder Wahnsinn?

Über Vertrauen als eine Bedingung der Möglichkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen

DOI 10.1515/dzph-2016-0005

Abstract: This paper discusses trust as a condition of the possibility of enlightenment. It claims that trust matters for the capacity to accept rather than to justify beliefs. This view is defended against the background of a functional approach to trust according to which it is by virtue of trust that people may enter into and sustain stable, potentially reflexive, and affirmative relations to all kinds of relata, not exclusively other people. All in all, a distinction between two theoretical layers is proposed: a transcendental-philosophical layer which examines whether trust is a condition of epistemic action, and a normative layer which discusses the problems of the justification of trust. This distinction, it is argued, is crucial to defending the ideal of enlightenment, or epistemic autonomy: before one can discuss problems of the justification of trust, trust is to be understood as a condition of the possibility of acting or, in epistemic contexts, of accepting beliefs.

Keywords: trust, enlightenment, acceptance of beliefs, justification of beliefs, epistemic autonomy

*To the force of this reasoning, I confess,
I must so far submit as to declare that,
for my own part I take my being upon trust.¹*

In die Märchensammlung der Gebrüder Grimm hat als Nr. 34 unter dem Titel „Die kluge Else“ eine Geschichte Eingang gefunden, die sehr wenig Märchenhaftes an sich hat, sondern vielmehr in erschütternder Weise von den Wirkungen eines

¹ Shaftesbury (1999), 421.

***Kontakt:** Ursula Renz, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Institut für Philosophie, Universitätsstraße 65–67, 9020 Klagenfurt am Wörthersee, Österreich, ursula.renz@aau.at

ziemlich abgründigen psychologischen Mechanismus berichtet. Erzählt wird das Schicksal einer jungen und offensichtlich hypersensiblen Frau; „die sieht den Wind auf der Gasse laufen und hört die Fliegen husten“, sagt ihre Mutter über sie.² Elses Zweifel an ihrer eigenen Urteilkraft werden zuerst durch ihren Vater und dann durch ihren Mann in einer Weise verstärkt, dass sie schlussendlich nicht mehr in der Lage ist, die Frage zu klären, ob sie, Else, im Haus sei oder ob nicht – wie der Leser weiß – sie selbst, die vor der Tür steht, Else ist. Die Unfähigkeit, sich diese simple Frage selber zu beantworten, macht die kluge Else vollends von der Willkür ihres Gatten abhängig. Und dieser macht sich diesen Umstand noch so gerne zunutze, um sich seiner Frau endgültig zu entledigen. Auf ihre Frage hin ruft er durch die geschlossene Tür – „Ja, sie ist drinnen!“, und liefert sie ihrem Wahnsinn und, damit verbunden, einer völligen Heimatlosigkeit aus.³

Man muss kein erkenntnistheoretischer Skeptizist sein, um das, was in dieser Geschichte geschildert wird, für möglich zu halten. Im Gegenteil, die Geschichte dokumentiert, was mit einem Menschen passiert, dem das Vertrauen in seine eigenen epistemischen Fähigkeiten abhandenkommt, und der sich zudem in einem sozialen Umfeld bewegt, wo dies ausgenutzt wird: Er wird wahnsinnig. Und dies, so legt die Erzählung nahe, geschieht unabhängig davon, ob jemand in der Lage ist, rational zu denken bzw. logische Schlüsse aus gewissen Annahmen zu ziehen. So hat sich die kluge Else ihrem Ehemann durch die Fähigkeit empfohlen, aus der Beobachtung einer über ihrem Kopf hängenden Kreuzhacke auf die Möglichkeit zu schließen, dass das Kind ihrer zukünftigen Ehe eines furchtbaren Unfalltodes sterben könnte.⁴ Am Vermögen zu inferentiellem Denken kann es Else nicht fehlen. Auch ihre Wahrnehmungsfähigkeiten und Erinnerungen sind intakt. So sieht sie in der geschilderten Szene klar, dass vor ihr ein Haus steht – und nicht etwa eine nackte Hausfassade. Ferner erinnert sie sich daran, dass dieses ihr Zuhause sein muss. Schließlich kann sie die Aussagen anderer verstehen und den Intentionen des Gegenübers entsprechend deuten. Sie glaubt ihrem Ehemann, an dessen Vertrauenswürdigkeit zu zweifeln sie keinen Grund haben sollte, und schließt ‚richtig‘: Wenn Else sich im Haus befindet, dann muss sie selber, die draußen diese Frage stellt, jemand anders sein. So kommt es, dass sie, um herauszufinden, wer sie wohl sei, von Haus zu Haus geht, ein Unterfan-

² Grimm/Grimm (1984), 211–215, 211. Wie erhellend die Geschichte der klugen Else für die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Vertrauen ist, verdanke ich der zufälligen Lektüre einer tiefenpsychologischen Interpretation von Eugen Drewermann (1986).

³ Grimm/Grimm (1984), 214–215.

⁴ Ebd., 214. Auf die Fähigkeit zu inferenziellem Denken bezieht sich auch die Anspielung auf die „rückwärts schauende kluge Else“ in Wittgensteins Bemerkungen über Frazers ‚The Golden Bough‘, vgl. Wittgenstein (1995–2015), MS 144, 14–15.

gen, das in der erbarmungslosen Dorfgemeinschaft ohne Erfolg bleiben muss. Ihre Erkenntnisfähigkeiten sind intakt, während ihr Vertrauen in sie völlig zerstört worden ist.

Liest man dieses Märchen aus philosophischer Perspektive, so kommt es einem bisweilen vor, als habe man eine Parabel über das Verhältnis zwischen Vertrauen und der – in diesem Fall abhanden gekommenen – Fähigkeit, ‚sich seines eigenen Verstandes zu bedienen‘, vor sich. Das legt die Annahme nahe, dass Vertrauen nicht nur ein wichtiger Faktor für jegliche Art von Wissenstransfer ist, sondern für unser Denken womöglich eine grundlegendere Rolle spielt, als bislang angenommen wurde. Doch worin besteht diese genau? Meine Vermutung dazu lautet: Anders, als es die Diskussion über die Rolle des Zeugnisses anderer als Wissensquelle nahelegt, ist Vertrauen für epistemische Prozesse nicht deshalb wichtig, weil wir ohne es keine gerechtfertigten Überzeugungen erlangen können, sondern es ist eine Voraussetzung der rationalen Wesen eigenen Fähigkeit, Überzeugungen zu haben bzw. zu bilden. Wollte man daher die Bedeutung des Vertrauens an der Funktion messen, die es für die Erfüllung der für Wissen notwendigen Bedingungen hat, so müsste man sagen, dass Vertrauen bereits für die Erfüllung der Glaubens- und nicht erst der Rechtfertigungsbedingung relevant ist.

Nun kann man diese Vermutung nicht in direktem Anschluss an die derzeit geführte Testimony-Debatte erörtern, denn diese befasst sich meist mit der Rechtfertigungsthematik. Wie noch deutlich wird, kann man sich jedoch genauso wenig unmittelbar auf die sozialphilosophische Diskussion über den Begriff des Vertrauens stützen, denn diese fasst Vertrauen von vorneherein als ein soziales Phänomen auf. Um zu verstehen, was es mit dem Zusammenhang zwischen Vertrauen und der Fähigkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, auf sich hat, bedarf es einer grundlegenden begrifflichen Neuorientierung. Wie diese aussehen könnte, möchte ich in der Folge auf Umwegen skizzieren.

Der erste Teil wirft, ausgehend von einer kurzen Skizze der sozialphilosophischen Diskussion über den Vertrauensbegriff, die Frage auf, welche begrifflichen Voraussetzungen nötig sind, um das Problem epistemischen Vertrauens in seiner vollen Tragweite in den Blick zu bekommen. Vor dem Hintergrund dieser Frage gehe ich im zweiten Teil auf einen Aufsatz von Richard Moran zum Problem des ‚telling‘ ein. Das Ziel des dort entwickelten Ansatzes ist es, das Phänomen des berichtenden, nicht-fiktionalen Erzählens unter Rückgriff auf den Begriff der zweitpersonalen Einstellung auf eine Weise zu beschreiben, die den zahlreichen Versuchen, die epistemische Funktion des Miteinander-Sprechens quasi empiristisch auf das Bereitstellen von Evidenzen zu reduzieren, einen Riegel vorschiebt. Ich werde argumentieren, dass Moran damit zwar auf der richtigen Spur ist, aber den Stellenwert interpersonalen Beziehungen ebenfalls überschätzt.

Der dritte Teil ist einer vorläufigen Klärung des Vertrauensbegriffs gewidmet. Die Geschichte von der klugen Else als Leitfaden verwendend, werde ich einen eigenen Ansatz skizzieren. Methodischer Ausgangspunkt ist die Entscheidung, der funktionalen Klärung, was Vertrauen leistet, einen systematischen Vorrang vor der ontologischen Frage, was Vertrauen ist, einzuräumen. Konkret werde ich vorschlagen, die Funktion von Vertrauen von den Relationen her zu verstehen, die es zu stiften vermag. Diese Relationen zeichnen sich, wiederum funktional betrachtet, durch drei Eigenschaften aus: Sie weisen eine gewisse Stabilität auf, sind potentiell reflexiv und haben einen affirmativen Charakter; sind aber nicht zwingend zweitpersonaler Natur.

Vor diesem Hintergrund werde ich zum Schluss auf das Verhältnis von Vertrauen und der Fähigkeit, ‚sich seines eigenen Verstandes zu bedienen‘, zu sprechen kommen. Ich werde dafür argumentieren, dass zwischen zwei Ebenen – einer transzendentalphilosophischen und einer im engeren Sinne normativen Ebene – unterschieden werden muss. Die Annahme, dass Vertrauen eine Bedingung der Möglichkeit ist, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, impliziert daher nicht, dass es in der Regel besser wäre, Informanten zu vertrauen als ihnen zu misstrauen.

1

Seit Ende der Achtzigerjahre wird in der praktischen Philosophie intensiv darüber diskutiert, was Vertrauen (engl. ‚trust‘, nicht ‚faith‘) sei, und in welchem Verhältnis es zu den – meist als nicht aufeinander reduzierbar beschriebenen – Phänomenen des Wunsches, der Überzeugung und der Emotionen stehe. Leitfragen sind die folgenden: (1) Wie unterscheidet sich Vertrauen von Fälen, wo wir uns – allenfalls durch Garantien oder Verträge gestützt – auf jemanden verlassen?⁵ Beginnt Vertrauen erst da, wo Garantien nicht mehr vorliegen, oder setzt das Abschließen von Vereinbarungen, aus denen die Garantien abgeleitet werden können, Vertrauen schon voraus? (2) Handelt es sich beim Vertrauen um ein zwei- oder dreistelliges Prädikat? Anders gefragt: Haben wir einfach Vertrauen zu jemandem, oder hat der grundlegende Vorgang eher die Form, dass wir jemandem etwas Bestimmtes anvertrauen?⁶ (3) Können wir uns entscheiden, jeman-

⁵ Siehe für diese Differenzierung Baier (1986). Dagegen spricht sich Hardin (1996) aus, während die Entscheidung bei Holton (1994) nicht eindeutig ausfällt.

⁶ Vgl. Baier (1986); in der an diesen Text anschließenden Diskussion wird meist vom Modell des Anvertrauens ausgegangen.

dem zu vertrauen, oder ist Vertrauen jeglichem Wollen entzogen? Und welches sind die begrifflichen Voraussetzungen, um diese Frage positiv oder negativ zu beantworten?⁷ (4) Ist Vertrauen ein genuin zweitpersonales Phänomen, d. h., setzt Vertrauen jene Einstellung voraus, die wir auch einnehmen, wenn wir mit typisch zweitpersonalen Emotionen wie Empörung auf eigene oder fremde Handlungen reagieren?⁸ Ist Vertrauen also die Folge einer bestimmten Art von Beziehung, oder eher von Erwartungen, die wir aufgrund von sozialen Einrichtungen wie Institutionen oder Normen an andere haben?

Bei all diesen Fragen steht das Vertrauen, das wir in Informationsquellen jeglicher Art, inklusive unserer eigenen kognitiven Fähigkeiten, haben – in der Folge ‚epistemisches Vertrauen‘ – selten im Fokus.⁹ Ich vermute, dass dies zwei Gründe hat. Zum einen wird in der sozialphilosophischen Diskussion über den Begriff des Vertrauens, wie sie soeben skizziert wurde, meist unterstellt, dass es sich beim Vertrauen um ein intersubjektives, wenn auch nicht zwingend zweitpersonales Phänomen handelt. Vertrauen wird daher immer schon als etwas gefasst, das zwischen Personen bzw. zwischen diesen und den Gemeinschaften, denen sie angehören, angesiedelt ist. Man könnte auch sagen: Vertrauen wird heute meist unter einer Bias des Sozialen thematisiert.¹⁰ Dass es dazu Alternativen gibt, wird deutlich, wenn man beachtet, wie noch Nicolai Hartmann Vertrauen thematisiert hat: Er beschreibt Vertrauen als ein der Seelenstärke und dem Lebensoptimismus verwandtes Phänomen.¹¹ Zum anderen wurde Vertrauen in der Erkenntnistheorie meist im Umkreis der Testimony-Debatte diskutiert, weswegen das Vertrauen zu jenen Wissensquellen, die in uns selber liegen, nur selten thematisiert wurde. Auch hier wurde Vertrauen vorwiegend in seiner sozialen oder interpersonalen Ausprägung in den Vordergrund gerückt.¹² Darüber hinaus hat sich die Debatte,

7 Siehe v. a. Jones (1996) u. Holton (1994).

8 Dies vertreten – im Anschluss an Strawson (1974) – v. a. Holton (1994) sowie McMyler (2011).

9 Eine Ausnahme ist Wilholt (2013), der die Diskussion über den Vertrauensbegriff in die in der sozialen Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie verhandelte Testimony-Debatte einpeist; vgl. aber auch schon Renz (2012). Anders als für Wilholt (2013) ist die Diskussion über Vertrauen für den Ansatz von Faulkner (2011) eher nebensächlich. Im Unterschied zu diesen beiden Autoren bin ich mittlerweile der Auffassung, dass die Frage nach der epistemischen Funktion von Vertrauen nicht auf die Testimony-Problematik beschränkt werden darf.

10 Dies gilt auch für den im Allgemeinen überzeugenden Vorschlag von Pedersen (2010), zwischen zwei Ebenen von Vertrauen – basalem und intentionalem Vertrauen – zu unterscheiden.

11 Vgl. Hartmann (1962), 468–475. Natürlich schließt die begriffliche Bestimmung von Vertrauen als Seelenstärke und Grundeinstellung nicht aus, dass soziale Vorgänge die Ursache für die Ausbildung dieser Eigenschaften sind, vgl. auch unten S. 85.

12 Ausnahmen bilden einerseits Lehrer (1997), der den Fokus auf das Verhältnis von Selbstvertrauen und Vernunft legt, andererseits die feministisch motivierten Ansätze von Govier (1993)

wie schon angedeutet, auf das Problem der Rechtfertigung – resp. die Frage danach, inwiefern das Zeugnis anderer eine Berechtigung für bestimmte Auffassungen darstellt – konzentriert.¹³

Es fragt sich, von welchen begrifflichen Voraussetzungen wir ausgehen müssen, um das Phänomen des Vertrauens in seiner vollen erkenntnistheoretischen Tragweite – d. h. in seiner Funktion als *Conditio sine qua non* vernünftigen Denkens – in den Blick zu bekommen. Umgekehrt gefragt: Was kann für die Klärung des Vertrauensbegriffes gewonnen werden, wenn wir jenes Vertrauen in die eigenen Erkenntnisfähigkeiten, dessen Abwesenheit der klugen Else zum Verhängnis wird, theoretisch ernst nehmen und es auf die gleiche theoretische Ebene stellen wie das Vertrauen in andere Menschen?

Ich werde mich diesen Fragen im dritten Absatz zuwenden. Davor möchte ich allerdings das Terrain, auf das ich mich damit begeben, anhand einer Diskussion von Richard Morans Ansatz etwas genauer sichten.

2

In seinem Aufsatz mit dem Titel „Getting Told and Being Believed“ hat Moran 2005 den Versuch unternommen, die Diskussion über das Wissen, das wir den Zeugnissen anderer verdanken (kurz: ‚testimoniales Wissen‘), auf eine neue theoretische Basis zu stellen. Den Ausgangspunkt bilden drei zusammenhängende Züge. *Erstens* macht Moran einen kategorialen Unterschied geltend zwischen dem Vertrauen, das wir in Informanten haben, und dem Glauben von deren Aussage (engl. ‚believe a speaker‘ vs. ‚believe a proposition asserted‘).¹⁴ Dass wir einem Informanten glauben, muss nicht damit zusammenfallen, dass wir dessen Aussage glauben. So sei es möglich, Zweifel an der Ehrlichkeit eines Gegenübers zu haben, und es trotzdem für richtig zu halten, was er sagt; sei es, dass wir unabhängige Evidenzen für die Richtigkeit seiner Aussage haben, oder dass wir sein Verhalten, zu dem auch diese Aussage gehört, aufgrund verschiedener Erwägungen als Indiz dafür auffassen. Anders verhalte es sich, wenn wir eine Aussage

und McLeod (2002).

¹³ Vgl. aber auch Kern (2006), die den Akzent auf die Konzeption jener Fähigkeiten legt, die wir Wesen zuschreiben, denen wir Wissen grundsätzlich zutrauen, ohne deswegen im Einzelnen darüber zu befinden, ob bestimmte Überzeugungen gerechtfertigt sind, sowie Wright (2004), der als weiteren Typus doxastischer Einstellungen die Kategorie „entitlement“ einführt und sie als „rational trust“ umschreibt (ebd. 175, 192–194).

¹⁴ Moran (2005), 2.

deshalb für richtig halten, *weil* ein anderer sie behauptet. „[W]hen the hearer believes the speaker“, so Moran, „he not only believes what is said but does so on the basis of taking the speaker’s word for it.“¹⁵

An diese Differenzierung anschließend behauptet Moran *zweitens*, dass in dem Fall, dass jemand einem anderen etwas erzählt, das dieser dann selbst glaubt, das Vertrauen in den Sprecher gegenüber dem Akzeptieren von dessen Aussagen primär sei. Ich werde darauf noch zu sprechen kommen, doch möchte ich hier schon festhalten, dass sich der Vorrang, den Moran hier der zweitpersonalen Beziehung zu anderen Menschen gegenüber der drittpersonalen Beziehung zu Sachverhalten einräumt, nicht auf genetische Aspekte beschränkt, sondern für unser gesamtes Sprechen über die Dinge in der Welt konstitutiv ist.

Ausgehend von diesem Verständnis berichtenden Erzählens schlägt Moran *drittens* ein alternatives Modell testimonialen Wissenstransfers vor, das sich dadurch auszeichnet, dass es den zweitpersonalen Charakter des Miteinander-Sprechens in den Vordergrund, die semantische Repräsentationsfunktion sprachlicher Äußerungen dagegen in den Hintergrund rückt.¹⁶ Moran unterscheidet somit auch zwischen zwei konkurrierenden Typen der Erklärung testimonialen Wissens: Während testimoniales Wissen üblicherweise in Analogie zur Wahrnehmung verstanden und das Zeugnis anderer durch die Möglichkeit einer Zurückführung auf evidentielle Relationen als Wissensquelle aufgewiesen wurde,¹⁷ stellt er die soziale Relation zwischen Sprecher und Hörer ins Zentrum und begreift diese als ein irreduzibles Strukturmoment testimonialen Wissens.

Was ist von diesem Ansatz zu halten? Mir scheinen zwei Punkte wichtig. Erstens ist fraglos richtig, dass zwischen unserem Vertrauen in andere Menschen und dem Glauben von deren Aussagen ein zentraler Unterschied besteht. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Arten von Relationen, die nebeneinander oder unabhängig voneinander bestehen können. Dass Moran auf diese an sich simple, aber oft übersehene Differenz aufmerksam gemacht hat, ist ein wichtiges Verdienst. Ebenso unbestreitbar scheint mir zweitens die Einsicht, dass sämtliche Versuche einer pauschalen Rechtfertigung der Möglichkeit von testimonialen Wissen auf der Basis von evidentiellen Relationen unbefriedigend sind und bleiben müssen. Gleichwohl habe ich gewisse Vorbehalte: Mir scheint, dass Moran in einer Hinsicht zu wenig weit geht, was ihn dann – im Gegenzug –

15 Ebd.

16 Ebd., 3.

17 Zu diesem ersten Typus von Erklärungen zählt Moran auch sogenannte anti-reduktionistische Ansätze wie jenen von Coady (1992) und Burge (1993), die für das Übernehmen der Auffassungen anderer eine präsumptive oder apriorische Berechtigung geltend machen.

zur meines Erachtens streitbaren Behauptung einer Priorität zweipersonaler vor drittpersonalen Relationen führt. Schauen wir uns dies etwas genauer an.

Zu wenig weit gegangen ist Moran mit seiner Kritik am empiristischen, auf evidentielle Relationen fokussierten Modell der Rechtfertigung von Überzeugungen. Ob sich unsere Auffassungen überhaupt rein empirischen Relationen verdanken, die zwischen ihnen und gewissen Informationsquellen bestehen sollen, und ob damit verbunden die Frage nach der Rechtfertigung von Überzeugungen durch das Aufweisen evidentieller Relationen sinnvoll beantwortet werden kann, ist eine meta-erkenntnistheoretische Frage, die seit Wilfrid Sellars' Kritik am Mythos des Gegebenen bekannt ist und seit Robert Brandoms *Making it Explicit* breit diskutiert wird.¹⁸ Man könnte daher Morans Auseinandersetzung mit dem Vertrauen in Informanten auch als einen Versuch begreifen, zu zeigen, wie wir im Bereich der interpersonalen Kommunikation ins Reich der Gründe gelangen.

Auf diese Frage liefert Morans Analyse eine schlüssige Antwort. So zeigt er anschaulich, dass wir, wenn wir uns aufgrund der Erzählung eines anderen Menschen eine Auffassung zu eigen machen, in einem sehr hohen Grade epistemisch vulnerabel sind. Es kann nicht nur zu Missverständnissen kommen, die mich – analog etwa zu dem Fall einer Sinnestäuschung beim Wahrnehmen – zu Fehlanahmen verleiten. Zusätzlich sind wir auch der Willkür des anderen ausgeliefert, für die es bei anderen Wissensquellen – mindestens *prima facie* – kein Analogon gibt; und tatsächlich können Informanten uns nicht nur belügen oder für uns wichtige Informationen vorenthalten, sondern sie können uns darüber hinaus, wie Moran zeigt, auch über ihre Absichten täuschen.¹⁹

Nun hat sich, diese Gefahren antizipierend, eine Praxis des berichtenden Erzählens (engl. ‚telling‘) etabliert, die, obwohl sie uns auch nicht davor schützt, getäuscht zu werden, Gründe dafür bereitstellt, uns trotz unserer epistemischen Vulnerabilität sicher zu fühlen. Wenn wir, so Moran, einen assertorischen Sprechakt vollziehen und, zum Beispiel, von draußen eine fremde Wohnung betretend, erzählen, wie kalt es draußen sei, dann reichen wir nicht einfach unsere Evidenzen, die wir für die Kälte draußen haben, an unseren Gastgeber weiter, sondern wir *versichern* ihm, dass es sich so verhält, wie wir sagen.²⁰ Wir legen uns ihm gegenüber auf die Wahrheit des Gesagten fest.²¹ Diese Funktion von assertori-

¹⁸ Sellars (1997).

¹⁹ Moran (2005), 5.

²⁰ Ebd., 6. Die Rede ist auch vom „Assurance View“ des Zeugnisses anderer, vgl. ebd., 18; Faulkner (2007), 464; u. McMyler (2011), 95.

²¹ Das vorgeschlagene Modell ist dem Ansatz von Brandom (1994) sehr ähnlich, Moran betont aber im Unterschied zu Letzterem die genuin zweipersonale Dimension des Erzählens.

schen Sprechakten, andere der Wahrheit des berichteten Sachverhalts zu versichern, ist so tief in unserer Sprachpraxis verankert, dass uns die Aussage anderer in der Regel Grund genug ist, etwas für wahr zu halten. Wir überprüfen daher, wenn uns jemand von draußen hereinkommend sagt, es sei sehr kalt draußen, nicht, ob er auch von der Kälte gerötete Wangen hat. Wir vertrauen dem anderen, und solange diese Sprachpraxis besteht, können wir dies auch.

Es stellt sich die Frage, warum das so ist. Aufgrund welcher Eigenschaft vermag Sprache, eine Praxis zu etablieren, die uns Grund zu solchem Vertrauen gibt? Morans Vermutung scheint zu sein, dass die zweitpersonale Beziehung, die wir kraft des Erzählens zu einem anderen aufbauen, eine wesentliche Rolle spielt.²² Durch den Vollzug assertorischer Sprechakte gehen wir zweitpersonale Beziehungen zu anderen Menschen ein. Nun sind zweitpersonale Beziehungen, wie Peter F. Strawson und Stephen Darwall gezeigt haben, eine, wenn nicht *die* Quelle normativer Erwartungen.²³ Daher können wir erwarten, dass jemand, der uns etwas erzählt, die Wahrheit sagt. So gesehen hat die kluge Else einen moralischen Anspruch darauf, dass ihr Mann ihr die Wahrheit sagt, und zwar auch dann, wenn ihm ihre Frage verrückt erscheint. Wenn er dagegen Else belügt, nimmt er nicht nur seine Verantwortung als ihr Ehemann nicht wahr, sondern verletzt überdies einen Anspruch, den sie als Mensch gegenüber Menschen hat.²⁴

So weit, so gut. Mir scheint nun aber, dass Moran zu weit geht, wenn er der zweitpersonalen Beziehung zu anderen Menschen den Vorrang gegenüber der drittpersonalen Beziehung zu Sachverhalten in der Welt einräumt.²⁵ Berichtendes Erzählen ist nicht nur Sprechen mit anderen, sondern Sprechen mit anderen über die Welt. Es mag daher zwar sein, dass die Verpflichtung zur Ehrlichkeit anderen gegenüber in der zweitpersonalen Beziehung zu ihnen gründet. Dies gilt aber nicht zwingend auch für die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, demzufolge wir nach

22 Siehe dazu noch deutlicher die Ausführungen in Moran (2013). Auf einen Vorrang der zweitpersonalen Beziehung läuft auch der Ansatz von McMyler (2011) hinaus, der indes stärker als jener Morans die Perspektive des Zuhörers ins Zentrum rückt.

23 Vgl. Strawson (1974) u. Darwall (2006).

24 Wie präzise volkstümliche Erzählungen theoretisch signifikante Zusammenhänge in Bilder verpacken können, zeigt sich hier an folgendem Detail: Als Else vor ihrem Haus steht und fragt, ob sie es sei, hält ihr Mann die Tür geschlossen; dies vermutlich nicht nur, um zu verhindern, dass sie seine Aussage überprüft; es dürfte ihm so auch leichter fallen, sich auf diese Weise aus der zweitpersonalen Beziehung zu ihr davonzustehlen, vgl. Grimm/Grimm (1984), 215.

25 Während ein solcher Vorrang in Moran (2005), 2, nur angedeutet ist, spricht sich ders. (2013), 125, klar dafür aus, wenn er sagt, dass „the illocutionary, understood as the expression of a kind of second-personal authority, is the condition for the speaker’s utterance having the epistemic import of a candidate for belief in *the first place*“ (Hervorh. U. R.).

Wahrheit streben sollen. Diese beiden Verpflichtungen mögen sich wechselseitig stützen, dennoch sind sie zu unterscheiden. Das Eingehen einer zweitpersonalen Beziehung zu einem Adressaten mag der Ursprung der moralischen Verpflichtung sein, die Wahrheit zu *sagen*, nicht aber der epistemischen Verpflichtung, die Wahrheit als ein Ideal, das unser *Denken* über die Dinge regeln soll, anzuerkennen. Diese Differenzierungsmöglichkeit kommt abhanden, wenn wir das Normgefüge, das das Sprechen mit anderen über die Welt regeln soll, unter einem Primat der zweitpersonalen Beziehung zum anderen denken. Sinnvoller wäre es, mit Davidson davon auszugehen, dass das menschliche Denken sich unter anderem dem Bewusstsein für die Unterscheidung zwischen Ich, Anderem und Welt – und damit verbunden dem Eingeständnis der irreduziblen Differenz zwischen zweit- und drittpersonalen Relationen – verdankt.²⁶

Insgesamt fällt somit die Bilanz von Morans Versuch, mithilfe des Hinweises auf die Bedeutung zweitpersonaler Beziehungen die Frage nach der Konstitution des Reichs der Gründe zu beantworten, eher gemischt aus. Einerseits macht sein Versuch unmissverständlich klar, dass wir, bevor wir sinnvoll darüber streiten können, warum wir gerechtfertigt sind, den Aussagen anderer Glauben zu schenken, die konstitutive Rolle von Vertrauensbeziehungen verstehen müssen. Damit entfernt sich Moran letztlich von einer auf die Rechtfertigung von testimonialen Wissen bezogenen wissenstheoretischen Analyse und schlägt stattdessen einen transzendentalen Ansatz vor, der nach den Bedingungen fragt, aufgrund derer wir Informanten vertrauen können. Andererseits bleibt dieses Unterfangen, was die konkrete Durchführung betrifft, gleichsam in den sozialphilosophischen Anfängen stecken. Dass wir in einer Welt leben, in der wir Informanten vertrauen können, verdanken wir nicht einfach den zweitpersonalen Beziehungen, die andere erzählenderweise zu uns eingehen. Genauso wichtig ist, dass wir davon ausgehen können, dass sie genauso wie wir als denkende Wesen immer schon auf das Ideal der Wahrheit verpflichtet sind.

3

Kommen wir nun zu den Fragen zurück, die ich am Ende des ersten Teils aufgeworfen habe. Von welchen begrifflichen Vorgaben, so habe ich dort gefragt, müssen wir ausgehen, um das Problem epistemischen Vertrauens in seiner vollen Tragweite in den Blick zu bekommen? Und was kann umgekehrt für die Frage des

²⁶ Davidson (2001), 86–87.

Vertrauensbegriffes gewonnen werden, wenn wir das Vertrauen in die eigenen Erkenntnisfähigkeiten auf die gleiche Ebene stellen wie das Vertrauen in andere?

Beginnen wir mit einer methodologischen Entscheidung. Wir können, so scheint mir, überhaupt nur dann auf eine philosophisch befriedigende Antwort auf diese Fragen hoffen, wenn wir uns, darin Morans Spur folgend, auf eine *transzendentalphilosophische* Ebene begeben und danach fragen, inwiefern Vertrauen die Grundlage dafür bildet, dass wir uns von bestimmten Dingen überzeugen lassen können. Nun scheint mir die Tatsache, dass Vertrauen eine *Conditio sine qua non* von Überzeugungsbildungsprozessen ist, wenig strittig. Wichtiger als der Nachweis, dass Vertrauen immer mit im Spiel ist, dürfte daher die Klärung der Frage sein, *worin* der Beitrag von Vertrauen liegt. Dies legt es nahe, dass wir, noch bevor wir uns Gedanken darüber machen können, was Vertrauen der Sache nach ist, klären sollten, was es leistet. Ich möchte also der funktionalen Bestimmung einen methodischen Vorrang vor der ontologischen Definition einräumen. Noch bevor ich mich darauf festlege, ob Vertrauen nun am besten als aktuelles Gefühl, als angeborene oder erworbene Prägung, als emotionale oder kognitive Disposition oder als grundlegende Einstellung gegenüber der Welt oder anderen Menschen beschrieben wird, ist zu fragen, durch welche Leistung Vertrauen Menschen dazu befähigen könnte, sich gewisse Überzeugungen zuzuschreiben.

Zur Klärung dieser Frage gibt die Erzählung von der klugen Else eine wunderbare Negativfolie ab. Wie eingangs festgestellt, fehlt es Else nicht an epistemischen Fähigkeiten. Auch denkfaul ist sie keineswegs; sie hinterfragt eher zu viel als zu wenig. Schließlich fehlt es ihr auch nicht an jener Art der Anhänglichkeit an andere, die sich aus naiver Gutgläubigkeit speist und manchmal als ‚vertrauensselig‘ beschrieben wird. So nimmt sie für bare Münze, was andere über sie sagen. Was ihr aber offenbar fehlt, ist etwas, was im Alltag auch als ‚Selbstvertrauen‘ bezeichnet wird. Selbstvertrauen bräuchte Else, um aus ihren Gedankengängen praktische Schlüsse zu ziehen. (Wenn die Kreuzhacke so unsicher im Gemäuer feststeckt, dass die Gefahr besteht, dass irgendwann jemand davon erschlagen wird, dann wäre jetzt, da Else dies realisiert, der Moment gekommen, die Kreuzhacke herunterzunehmen – und die Gefahr wäre gebannt. Else aber bricht in Weinen aus!) Später, als sie verheiratet ist, bräuchte sie Selbstvertrauen, um ihre Aufgaben auf dem Feld anzupacken. Was Else fehlt, ist etwas, was Menschen aktiv werden lässt. Sie versinkt in Passivität. Schließlich bräuchte sie auch Selbstvertrauen, um zu merken, welch ein übles Spiel ihr Ehemann mit ihr treibt, und sich dagegen zur Wehr zu setzen. Stattdessen verstrickt sie sich in ihren eigenen Reflexionszirkeln.

Diese diversen Defizite vor Augen habend, könnte man die Funktion von Vertrauen versuchsweise so bestimmen, dass durch es *Bindungen* oder, abstrakter gesprochen, *stabile, potentiell reflexive und affirmative Relationen* – in Elses

Fall zu den eigenen Kräften, die ihr Selbstwirksamkeit verleihen könnten – etabliert werden. *Stabil* müssen diese Relationen sein, weil nur stabile Beziehungen Subjekten Resilienz verleihen und sie vor identitätsbedrohenden Irritationen schützen können – Irritationen, wie sie im Märchen durch das mit Glocken versehene Netz symbolisiert werden, das der Ehemann über die schlafende Else geworfen hat. *Potentiell reflexiv* müssen diese Relationen sein, weil wir sonst befürchten müssten, dass Vertrauensbeziehungen durch den menschlichen Hang zu Nachdenklichkeit grundsätzlich gefährdet wären, und nicht nur im Zusammenspiel mit anderen Faktoren.²⁷ *Affirmativ* schließlich müssen die durch Vertrauen etablierten Relationen sein, um zu erklären, wie Subjekte durch Vertrauen in die Lage versetzt werden, aktiv zu werden.

Zur Verdeutlichung, worum es sich bei diesen drei Eigenschaften handelt, dürften einige Vergleiche hilfreich sein. Anders als Vertrauen sind Wünsche meist instabil. Viele Wünsche verschwinden, wenn sie erfüllt werden. Allenfalls entsteht eine Disposition, den Wunsch wieder zu empfinden, aber der Wunsch selber ist erst einmal weg. Vertrauen dagegen wird durch Bestätigung in spürbarer Weise verstärkt. Von der Hoffnung wiederum kann Vertrauen durch sein genuin anderes Verhältnis zum Nachdenken unterschieden werden. Viele Hoffnungen überleben reflexive Episoden nicht, sondern verwandeln sich entweder in Verzweiflung oder in eine – mit dem Vertrauen verwandte – Gewissheit, die sich phänomenal ganz anders anfühlt. Aufschlussreich ist schließlich auch der Vergleich damit, was wir im Alltag als Skepsis bezeichnen. Skeptisches Zweifeln zeichnet sich im Unterschied zum Vertrauen dadurch aus, dass es uns davon abhält, affirmative Relationen – sei es zu Dingen oder Propositionen – einzugehen. Deshalb gerät, wer zweifelt, oft so ins Zaudern, dass er, einem Hamlet ähnlich, nicht mehr in der Lage ist, aktiv zu handeln.

Was lässt sich abschließend über die Ontologie des Vertrauens sagen? Ich möchte nur kurz zu drei Aspekten Stellung nehmen, die für das Verständnis der Rolle des Vertrauens in epistemischen Prozessen von Belang sind.

Erstens scheint Folgendes klar: Wenn die Relationen, die Vertrauen stiften kann, sich durch Stabilität, potentielle Reflexivität und Affirmativität auszeichnen, dann kann Vertrauen seiner Natur nach nicht auf episodische mentale Ereignisse reduziert werden. Vielmehr muss es im Kern in einer Art *Einstellung* gegenüber den Dingen, denen wir vertrauen, bestehen. Da eine Einstellung uns auf bestimmte Beziehungen zu den Dingen, denen wir vertrauen, festlegt, hat Vertrauen auch

²⁷ Die Eigenschaft, potentiell reflexive Bindungen zu stiften, macht Vertrauen zugänglich für selbstsuggestive Praktiken: Wir können z. B. in unser Selbstvertrauen vertrauen und erwarten, dass, wenn wir dies tun, unser Selbstvertrauen wächst.

eine wichtige dispositionale Komponente. Trotzdem ist Vertrauen keine bloße Disposition; Vertrauen kann aktual gefühlt und unter Umständen auch als Gefühl abgerufen werden. Verfügte Else über mehr Selbstvertrauen, so könnte sie sich aus ihrer Verwirrung dadurch selber befreien, dass sie sich auf ihr vertrauensvolles Gefühl für sich selber besänne und sich sagte: „Das bin ich. Ich bin Else!“

Zweitens ist wichtig, dass Vertrauen, wenn die Relationen, die es stiftet, potentiell reflexiv sind, an epistemische Prozesse angeschlossen werden können muss. Ob dies auch bedeutet, dass die Einstellung des Vertrauens selbst kognitiver Natur ist, möchte ich offenlassen. Doch soviel ist klar: Epistemische Prozesse wie Selbstreflexion dürfen nicht von vornherein als ein die Einstellung des Vertrauens grundsätzlich störender oder gar zersetzender Faktor begriffen werden. Genau deshalb kann Vertrauen durch Kritik nicht nur zerstört, sondern auch gestärkt werden.

Drittens möchte ich schließlich betonen, dass Vertrauen nicht zwingend in *zweitpersonale* Relationen münden muss, auch wenn diese Form von durch Vertrauen gestifteten Beziehungen ontogenetisch betrachtet vermutlich primär ist. Wie die psychologische Bindungsforschung gezeigt hat, ist die sichere Bindung, die Kinder zu ihren Eltern aufbauen, von entscheidender Bedeutung dafür, von welcher Art spätere Beziehungen inklusive ihrer Selbstbeziehung sind. Trotzdem ist es aus philosophischer Sicht entscheidend, dass Vertrauen auch vorliegt, wo Menschen stabile, potentiell reflexive und affirmative Relationen zu anderen Bezugspunkten als anderen Menschen eingehen. Unser Sprachgebrauch ist da sehr offen: Wir können nicht nur anderen Menschen vertrauen, sondern auch uns selbst. Wir können dem Leben vertrauen, so wie manche Menschen Gott vertrauen. Wir können der Sprache vertrauen oder unseren Sinnen, unseren Erinnerungen und Träumen, unserer Urteilskraft und Vernunft. Wir können auf demokratische Prozesse und rechtsstaatliche Prinzipien vertrauen, so wie Menschen früher auf die Weisheit ihres Monarchen vertrauen konnten. Vertrauen ist seinem Wesen nach zwar der Grund für die Relationen, die Subjekte zu diesen Dingen (und noch anderen mehr) eingehen können, doch diese Relationen müssen nicht zweitpersonaler Natur sein. Dies ist meines Erachtens absolut entscheidend, sonst könnten wir nicht verstehen, wie es möglich ist, dass Vertrauen für die Befähigung von Subjekten zu epistemischem Handeln eine so wichtige Rolle spielt.

4

In seinem berühmten Aufsatz zur „Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung“ hat Kant zwei Ursachen dafür genannt, warum Menschen, „nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen“ habe, in selbstverschuldeter Unmündigkeit verharren: „Faulheit“ und „Feigheit“, bzw. „Mangel an Entschließung“ und Mangel an „Mut“.²⁸ Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen müssen wir diese Diagnose um einen dritten Faktor ergänzen: Auch ein Mangel an Vertrauen kann der Grund dafür sein, weshalb Menschen in – vielleicht doch nicht so selbstverschuldeter – Unmündigkeit stecken bleiben. Der klugen Else fehlt es vor allem an Selbstvertrauen bzw. an Vertrauen in ihre eigenen Kräfte. Doch auch ein Mangel an Vertrauen in andere Bezugspunkte kann gefährlich werden.²⁹ Wenn Davidsons Annahme stimmt, dass für menschliches Denken die Unterscheidung von Selbst, zweiter Person und geteilter Welt konstitutiv ist, dann wird man annehmen müssen, dass Vertrauen zu all diesen drei Bezugspunkten eine zentrale Rolle spielt. Es ist auf jeden Fall leicht vorstellbar, dass auch der Verlust jeglichen Vertrauens in die Existenz einer Außenwelt oder in andere ‚Geister‘ in vergleichbarer Weise zum ‚Wahnsinn‘ führt. Gleichzeitig ist es denkbar, dass die drei Grundformen sehr unterschiedlich ausgeprägt sind.³⁰

Ich kann dem hier nicht weiter nachgehen. Wichtiger ist an dieser Stelle Folgendes: Fragt man nach der Funktion von Vertrauen für die Fähigkeit, ‚sich seines eigenen Verstandes zu bedienen‘, so bewegt man sich auf einer transzendental-philosophischen Ebene. Diese ist zwingend von der Ebene zu trennen, auf der wir normative Erwägungen – seien diese nun moralischer oder erkenntnistheoretischer Natur – anstellen. Wer Vertrauen als Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Denkens auffasst, beschäftigt sich mit der Konstitution einer bestimmten – zum Haben von Überzeugungen fähigen – Form von Subjektivität, nicht mit der erkenntnistheoretischen Frage danach, ob es gerechtfertigt ist, gewissen Typen von Wissensquellen zu vertrauen.³¹

Diese Differenzierung ist nicht zuletzt deshalb zentral, weil sie auch einen Unterschied zwischen zwei Formen der Abwesenheit von Vertrauen markiert, die

28 Kant (1923), 35.

29 Vgl. dazu auch Angehrn (2015), der Vertrauen als einen Anfang der Philosophie beschreibt.

30 Ich möchte daher weder behaupten, dass alle drei Grundformen von Vertrauen gleichermaßen wichtig seien, noch mich darauf festlegen, dass es ausschließlich Selbstvertrauen sei, das hier den Ausschlag gebe. Mir geht es lediglich um die vorläufige und noch relativ unspezifische These, dass Vertrauen – worin auch immer – eine Voraussetzung der Fähigkeit zu vernünftigem Denken ist.

31 Vgl. für ähnliche Differenzierung im Bereich der Sozialphilosophie auch Pedersen (2010).

ungleich starke Folgen haben können. Während der Verlust des Vertrauens auf der transzendentalen Ebene mit einer Zerstörung jeglicher rationalen Subjektivität einhergeht, kann der punktuelle Vertrauensentzug auf der erkenntnistheoretischen Ebene durchaus gerechtfertigt – und je nach Umständen sogar geboten – sein. Obwohl Vertrauen aus transzendentalphilosophischer Sicht betrachtet eine Bedingung der Möglichkeit menschlicher Rationalität ist, ist es noch lange nicht normativ gerechtfertigt, Vertrauen in allen möglichen Situationen einzufordern.³²

Im Gegenteil, auch das gehört zur ‚erkenntnistheoretischen Moral‘ der Geschichte von der klugen Else: Um sie vor ihrem traurigen Schicksal zu bewahren, hätte man Else nicht nur raten müssen, ihren eigenen kognitiven Fähigkeiten zu vertrauen, sondern auch, jenen Stimmen zu misstrauen, die ihr einreden wollten, dass ihren Fähigkeiten nicht zu trauen sei. Nur so – im gleichzeitigen Vertrauen auf ihr eigenes Urteil und dem von klugem Misstrauen motivierten Abwenden von den anderen – hätte sie epistemische Autonomie erlangen und sich ihre Vernunft bewahren können.³³

Literatur

- Angehrn, E. (2015), Vertrauen, in: Fischer-Geboers, M., u. Wirz, B. (Hg.), *Leben verstehen. Zur Verstricktheit zweier philosophischer Grundbegriffe*, Weilerswist, 19–34.
- Baier, A. (1986), Trust and Anti-Trust, in: *Ethics* 96, 231–260.
- Brandom, R. B. (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, Cambridge, Mass.
- Burge, T. (1993), Content Preservation, in: *Philosophical Review* 102, 457–488.
- Coady, C. A. J. (1992), *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford.
- Darwall, S. (2006), *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Cambridge, Mass.
- Davidson, D. (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford.
- Drewermann, E. (1986), *Die kluge Else/Rapunzel. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet*, Olten.
- Faulkner, P. (2007), On Telling and Trusting, in: *Mind* 116, 875–902.
- Faulkner, P. (2011), *Knowledge On Trust*, Oxford.
- Govier, T. (1993), Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem, in: *Hypatia* 8, 99–120.

³² Dagegen, Vertrauen als genuin moralisches Phänomen aufzufassen, hat sich kürzlich auch Hartmann (2012), 12, ausgesprochen.

³³ Ich danke Jochen Briesen, Amber Griffioen und Andrea Lailach für wertvolle Diskussionen über frühere Fassungen dieses Texts sowie Bernhard Ritter für den Hinweis auf Wittgensteins Anspielung auf „Die kluge Else“.

- Grimm, J., u. Grimm, W. (1984), *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, 3 Bde., hg. v. Weber-Kellermann, I., Frankfurt am Main.
- Hardin, R. (1996), Trustworthiness, in: *Ethics* 107, 26–42.
- Hartmann, M. (2011), *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin.
- Hartmann, N. (1962), *Ethik*, Berlin, 4. Aufl., 468–475 (= Kap. 52 „Vertrauen und Glaube“).
- Holton, R. (1994), Deciding to Trust, Coming to Believe, in: *Australian Journal of Philosophy* 72, 63–76.
- Jones, K. (1996), Trust as an Affective Attitude, in: *Ethics* 107, 4–25.
- Kant, I. (1923), *Abhandlungen nach 1781* (= *Gesammelte Werke* 8), Berlin.
- Kern, A. (2006), *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt am Main.
- Lehrer, K. (1997), *Self-Trust. A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford.
- McLeod, C. (2002), *Self-Trust and Reproductive Autonomy*, Cambridge, Mass.
- McMyler, B. (2011), *Testimony, Trust, and Authority*, Oxford.
- Moran, R. (2005), Getting Told and Being Believed, in: *Philosopher's Imprint* 5.5, URL: <http://www.philosophersimprint.org/005005/> (2.12.2015).
- Moran, R. (2013), Testimony, Illocution and the Second Person, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 87, 115–135.
- Pedersen, E. O. (2010), A Two-Level Theory of Trust, in: *Balkan Journal of Philosophy* 2, 47–56.
- Renz, U. (2012), Was tun wir, wenn wir Informanten vertrauen?, in: Dunshirn, A., Nemeth, E., u. Unterthurner, G. (Hg.), *Crossing Borders. Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Philosophie*, Wien, 715–724, URL: <https://fedora.phaidra.univie.ac.at/fedora/get/o:128384/bdef:Asset/view> (2.12.2015).
- Sellars, W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, eingel. v. Rorty, R., hg. v. Brandom, R. B., Cambridge, Mass.
- Shaftesbury, A. A. of (1999), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, hg. v. Klein, L. E., Cambridge.
- Strawson, P. F. (1974), Freedom and Resentment, in: ders., *Freedom and Resentment and other Essays*, London.
- Wilholt, T. (2013), Epistemic Trust in Science, in: *British Journal of the Philosophy of History* 64, 233–253.
- Wittgenstein, L. (1995–2015), *Nachlass*. The Bergen Electronic Edition, Charlottesville, Va.
- Wright, C. (2004), Warrant for nothing (and foundations for free)?, in: *Aristotelian Society Supplementary* 78, 167–212.